

إشكالية السلطة والمعرفة في الإسلام قراءة قدية في كتاب "السلطة الثقافية والسلطة السياسية"*

الدكتور عبد المجيد الصغيّر

كلية الآداب ـ الرباط

ليس من المبالغة التأكيد أن الممارسة الفلسفية المغربية المعاصرة يجمعها همّ نقيّ "أصوليّ" المنزع، يتجلى في محاولاتها المستمرة، منذ أواخر السبعينيات، ممارسة عملية التحليل والمراجعة لما قد يُعتبر أصولاً تكوينية ومبادئ تأسيسية في الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية. فالنقد الفلسفي المغربي المعاصر بهذا المعنى يطمح إلى أن يكون نقداً تأسيسياً "أصولياً" مغرماً لا بوصف مظاهر التجربة الفكرية الإسلامية العربية فحسب، بل إنه يضع في المقام الأول ضرورة التنقيب عن "البنيات" التكوينية في تلك التجربة، خاصة في أهم نماذجها وإنتاجاتها الفكرية، فقهاً كانت تلك النماذج أم كلاماً أم فلسفة أم سياسة وأخلاقاً وتاريخاً.

لقد وعى النقد الفلسفي بالمغرب، خاصة في السنوات العشرين الأخيرة، أن العالم في الإسلام، كما تقدمه لنا كتب التراث، **كائن لا تاريخ له** ولا يحيل في الغالب إلى بيئته وأصوله الاجتماعية. وهي مفارقة تبدو غريبة في ضوء عناية المسلمين المعروفة منذ البداية بالرواية وضوابط الإسناد وبتاريخ المناقب والحوليات... إلا أن كل ذلك لم يُفد في الأغلب في إزاحة الغموض عن البدايات الأولى لتشكل المعارف والعلوم في الإسلام... وهو ما استوجب من ثلّة من الباحثين المغاربة المعانقين للنقد الفلسفي ضرورة الانفصال عن بعض الدراسات التراثية التقليدية، واقتحام تجربة الحداثة في سبيل الوقوف على البنيات التكوينية في أهم علوم الإسلام؛ وهي بنيات قد تمكّننا من إعادة القراءة والتعرف ليس على مشكلة نشأة تلك العلوم فحسب ولكنها قد تفيدنا في الوقوف على السلوكات الفكرية والأخلاقية للمتعاطين لتلك العلوم وللمتصلين بهم...

ولا أظن أن أعمال المؤلف علي أومليل تخرج عن هذا الهاجس الثابت في النقد الفلسفي المغربي، خاصة في كتابه الأخير الذي أبان فيه أكثر من أي عمل سابق له عن قدرة على سبر أصول فكرية أساسية في تاريخ الإسلام بعد أن وسّع هذه المرة من قاعدتها ونوّع من أجناسها. إلا أنه قد تعمد هذه المرة أن يلج باب إعادة قراءة تلك الأصول ممتطياً مفهومين يبدوان لأول وهلة أنهما من خصوصيات فكرنا المعاصر ومن إفرازات منطقه الحديث؛ إنهما مفهوم "السلطة" ومفهوم "المثقف"؛ محاولاً بعد هذا "الجواز" المزدوج الصورة أن يمتحن مداه في اختراق جدار التراث الإسلامي وفي تحليل أكثر صوره تجذراً وتنوعاً...

1 - لاشك في أن المفهوم من مقدمة الكتاب ومن خاتمته أن القصد البعيد من ذلك التحليل ليس هو إعادة قراءة التراث بقدر ما يكمن القصد في تصور الشروط الملائمة لتفحّص

---

* علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيةن ط 1، مايو 1996.

تلك الإشكالية في مجتمعاتنا العربية المعاصرة وتذليل الصعاب أمام الممارسة الديمقراطية فيها. غير أن المؤلف لا يجد بدأً مع ذلك من الاعتراف بأن الإسلام بمفاهيمه وخصوصيات تصوراته "مولّد بطبيعته لنظام السلطة" والسياسية (ص. 10) و"يشتمل على أحكام تحكم نظام المجتمع والسياسة" (ص. 51).

ربما كان هذا الاعتراف هو الذي فرض على المؤلِف أن يستهل كتابه بأكثر الصور دلالة على خصوصية التجربة الفكرية والسياسة في الإسلام، وهي تلك المتمثلة في النموذجين اللذين طالما حاولا معانقة المشاكل السياسية بصدد ممارستها لنشاطهما الفكري، ألا وهما نموذجا المتكلم والفقيه اللذان يطفح إنتاجهما، خاصة إبان النشأة، وبادعاء امتلاك معرفة تمكنهما في وسط إسلامي من امتلاك "نفوذ" بين الجمهور، من شأنه أن يمتعهما "بسلطة" معنوية طالما تسربلت برداء ثقافي المظهر، سياسي العمل والطموح...

لقد فرضت طبيعة الكتاب أن يقتصر المؤلّف على النماذج الدالة على الإشكالية المطروحة دون الخوض في تفاصيلها الجزئية. لذا نراه يتخذ من جماعة "القراء"([1]1) نموذجاً تاريخياً وفكرياً يلتقي حوله كل المتكلمين والفقهاء الأصوليين، بما تميز به ذلك النموذج من تأسيس النظر إلى قيمة "النص" بصفته مرجعية عليا وحيدة المعنى ومعياراً وحيداً يقيد الواقع المتغير ويرجعه إليهما. وحيث أن هذا النص يوجد دائماً بصفته نصاً مقروءاً يفترض "قارئاً" له، فإن هذا القارئ يصبح في ظروف مجتمعية معينة يملك امتياز القراءة والفهم و"الفتوى" التي لا تستهدف شيئاً غير شدّ الواقع إلى ذلك "الأصل" مع قدرة على "فقه" ثوابت مقاصده وأصول أحكامه.

ذاك هو ما جعل المؤلف يعتبر "الخوارج" من الفرق الكلامية وبمواقفهم المعروفة من الاحتكام إلى النص وممارستهم المستمرة للسياسة، الممهدين الطبيعيين للفكر الفقهي الذي ارتبطت وظيفته هو الآخر باستنباط معاني النص وتطويع الواقع المتغير له؛ وذلك بالرغم من الاختلاف البادي بين الفقهاء وعموم المتكلمين، والخوارج منهم خاصة. لقد زاوج "القراء" بين الرغبة في امتلاك النص والسيف معاً، وبذلك عبّروا عن طموحهم في امتلاك سلطة جعلوا من "النص" قاعدتها ومن السيف حارسها... وبالرغم من نفور الفقهاء من "فتن" الخوارج، فإن ارتباطهم هم أيضاً بالنص وبالفتوى القائمة عليه لم تمنعهم من الاعتقاد بحقهم في "الاحتساب" على السلطة السياسية القائمة. هذا الاحتساب الذي اتخذ المؤلف من الفقيه ابن حنبل ومن محنته نموذجاً آخر له، ومثالاً جديداً لالتقاء "العلمي" بالسياسي، عمل هذه المرة بشكل واضح على إدخال عنصر جديد في لغة "الاحتساب": إنه عنصر الجمهور أو "العامة" من الناس، الذين بفضلهم استطاع الفقيه أن يتكلم باسمهم ويهدد بهم رجل السلطة الذي كانت دولته تطمح في الهيمنة وإعادة بسط نفوذها على فقهائها وقضاتها الممثلين للـ"سلطة العلمية".

وبالرغم من كون ابن حنبل من الرافضين للخروج عن الإمام الجائر، فإن إصراره على الاستقلال الذاتي عن السلطة السياسية لم يكن لينسجم مع منطق هذه الأخيرة التي لا تقبل بديلاً بغير الولاء المطلق والارتباط اللامشروط... وهو الأمر الذي لم تكن "أصولية" ابن حنبل لتقبل به ولا بما طرأ على مجتمعه من تحولات مذهبية وسياسية؛ فقنع بخُويْصلة نفسه وعانق غربة

([1]1) راجع حول دور "القرَّاء" في تاريخ الإسلام الفكري والسياسي، الدراسة المفصلة لرضوان السيد والتي يشير إليها في كتابه **الأمة والجماعة والسلطة**، بيروت، دار اقرأ، ط 1، 1984، ص. 11 هامش 14.

الإسلام حسب اعتقاده... غير أن هذه "الغربة" ذات الولاء لسلطة الكتاب المُجتمع عليه والمحدَّد لكل القيم...

2 - غير أن التحولات المجتمعية في الإسلام سوف تفرز بالمقابل "أصولية مضادة" تعمل السلطة السياسية نفسها على خلقها وتأطيرها لتواجه بها أصولية الفقهاء والمتكلمين. ومن ذا الذي يستطيع التعبير عن هذه الأصولية الأخرى ذات الولاء السلطوي غير أولئك الذين يصطنعهم رجل السلطة نفسه؛ وليس هناك أفضل من طبقة "الكتّاب" الموالين المنقطعي الجذور القبلية من يهرعون إلى الاضطلاع بهذه المهمة المستعجلة؛ فيسخِّروا ولاءهم الجديد لرجل السلطة كما يسخّروا التراث السياسي لدولهم الغابرة في سبيل تعزيز سلطات وليّ أمرهم ومصدر نعمتهم، وهو الأمر الذي خلق في الإسلام "مرجعية جديدة" تتعارض في العمق مع منطق المرجعية الإسلامية "الأصولية". إلا أن التاريخ يشهد أن هذه المرجعية الجديدة مع ذلك لم تلبث أن أضيفت عليها مشروعية حتى من طرف الفقيه نفسه! بحكم خوفه القديم من "الفتنة" وركونه إلى محض "النصيحة".

يمكن القول إن المؤلف قد أحسن الاختيار حين جعل من ابن المقفع النموذج الأصلي - وقد أقول النموذج "الأصولي" - لطبقة هؤلاء الكتاب الذين استبدلوا الولاء "للكتاب" بالولاء لرجل السلطة المستبد. ولست أبالغ إذا قلتُ إن هذه الفقرة المخصصة هنا لابن المقفع تُعتبر نموذجية ومحورية في فهم المنهجية التي سلكها المؤلف لتحليل كل النماذج الفكرية الأخرى للكشف عن كل ما هو مضمر وغير مفصح عنه في أعمال ابن المقفع؛ وكأن هذه الأعمال الأخيرة لا يجب أن تُقرأ إلا بالمقلوب! إذ هي تضمر عكس ما تعلن؛ تعلن الولاء للشريعة وهي تضمر الولاء للسلطان وتُفرده به؛ تعلن قداسة الأخلاق والقيم وهي تضمر مكيافيلِّية قاتمة؛ تشيد بالعدل والحرية وهي تكرّس مفاهيم الاستبداد المطلق؛ تعلي من شأن الاجتهاد والمشورة، ولكنها تجعلهما حكراً على رجل السلطة دون غيره وتشرطهما برغبته؛ تبشر بعقلانية سياسية ولكنها "عقلانية" طالما ضلّلت قرّاء ابن المقفع المعاصرين، لكونها عقلانية مزيفة لا تعدو أن تكون سلاحاً لتركيز السلطتين، العملية والسياسية، في شخص "المستبد"... ذلك هو "القلب" الذي مارسه المؤلف خاصة على مصطلحات نص "**رسالة الصحابة**"، هذا النص الذي سبق لنا منذ بضع سنوات أن مارسنا عليه التأويل نفسه وانتهينا إلى النتائج نفسها، خاصة عند مقارنتنا لها بنقيضها الفقهي الذي هو "**رسالة الشافعي**" في أصول الفقه([2]2)...

إن تنقيب المؤلف عن علامات "السياسيّ" في الثقافة الإسلامية جعله يبادر إلى توضيح حدود هذا "السياسي" الذي يؤصله ويؤسس له ابن المقفع، والذي يبقى دائماً بعيداً عن جوهر الخطاب السياسي كما صاغه مفكرو اليونان وفرضه نظامهم الأثيني، ولعل الهدف نفسه قد حمله على توسيع دائرة المقارنة وتنويع النماذج المخالفة بل والمعارضة لفكر ابن المقفع وللفكر الشعوبي المعروف، ابتداء من الجاحظ والشافعي وانتهاء بفلاسفة الإسلام؛ واستدعاء كل ذلك بمناسبة موضوع ربما كان أقرب الدروب الموصلة إلى معانقة السلطتين الفكرية والسياسية، ألا وهو موضوع اللغة وفن القول؛ ليستنتج المؤلف مع كل من المتكلم المعتزلي (الجاحظ) والفقيه السني (الشافعي) أن مرجعيتهما حول موضوع القول و"البيان" تظل حسب نعت المؤلف

([2]2) للوقوف على التطابق التام بين منهجيتنا التي كنا قد اقترحناها في تأويل وتحليل الفكر السياسي لابن المقفع، خاصة في نص "**رسالة الصحابة**"، وبين طريقة المؤلف في تناول الإشكال نفسه، يُرجى الرجوع إلى كتابنا **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**"، بيروت، دار المنتخب العربي، ط 1، 1994، الفصل الأول، خاصة ص. 133، 147؛ قارن كذلك صص. 87 - 118.

مرجعية "دينية" تتماهى فيها الأصول اللغوية العربية مع المعاني الدينية الإسلامية، رافضَيْن بذلك كل دخيل لغوي أو فكري آخر، خاصة ما كان ذا أصول فلسفية...

إلا أن المؤلف لا يجد بدّاً بهذا الصدد من أن يؤكد أن حتى فلاسفة الإسلام، من الفارابي إلى ابن رشد، ما كان بإمكانهم إدراك بنية الموضوع السياسي اليوناني الذي يزعمون الاتصال به ما دامع معرفتهم هم أيضاً بموضوع الخطابة والشعر ـ وهما أقرب الوسائل الاجتماعية للدخول إلى الممارسة السياسية ـ لم تكن لتتجاوز السطح أو تنفذ إلى العمق بفعل جهلهم بالأصول الاجتماعية التي أفرزت موضوع الخطابة والشعر عند أرسطو (ص. 88، 119).

وبالجملة، يمكن اعتبار التحول الذي طرأ على "مجالس العلم" في الإسلام، وهو التحول المتمثل في احتضان رجل السلطة لبعض تلك المجالس أو لأهمها، خصوصاً تلك التي يرتادها "الكتّاب" والفلاسفة؛ إن طبيعة تلك المجالس تفوت في العمق كل حديث عن الممارسة السياسية وفقاً لمنطقها المعهود منذ اليونان، ما دامت تلك المجالس تبثّ علماً، مهما يكن مضمونه المعرفي، فهو موجّه "للخاصة" وللنخبة ويغيِّب فيه الجمهور الذي يُعتبر الشرط الأساسي لكل تصور سياسي ممكن أن يكون واقعياً...

ولعل هذا التهميش لدور الجمهور لا يبدو واضحاً كما يبدو في الكتب السياسية المنحولة والمترجمة من أصولها الهيلِّينيستيَّة، مما يجعل هذا الانتحال يلتقي مع منطق أدب الكتّاب الساسانيين، ويستهدف مثله تكريس الاستبداد المترسخ في دولة الخلافة، ويطمع أيضاً في منافسة باقي الكتاب من ذوي الأصول الفارسية خاصة.

إلا أن ما يُستغرب له حقاً أن فقهاء الإسلام، حتى في المواطن التي لم يكونوا قد فقدوا فيها بعد منزلتهم الممتازة بين العامة، حيث حافظوا على استقلالهم النسبي تجاه السلطة السياسية؛ هؤلاء الفقهاء لم يتوانوا في الاستنجاد بأدب الكتّاب ذاك وفي استغلال مضمونه ـ مع تعديلات بسيطة ـ لأجل ممارسة تلك "النصيحة" التي اعتقدوا لزومها في حقهم تجاه رجل السلطة خاصة. وإذا كان ممكناً أن نتصور لجوء العديد من فقهاء المشرق والأندلس إلى تلك الكتابات "السلطانية" لهذا الغرض، إلا أن الغريب ـ كما يوضح المؤلف ذلك ـ أن يتبنى المنطق السياسي نفسه لتلك الأدبيات السلطانية فقيه عاش في ظل الدولة المرابطية بالمغرب والتي اعتُبر فقهاؤها أعمدة الدولة وركائزها؛ إنه الفقيه أبو بكر المرادي (489 هـ) الذي يُعتبر كتابه **"الإشارة في تدبير الإمارة"** دليلاً على مدى الانتشار، بل الانتصار الذي حققه منطق السياسة الساسانية والهيلينيستيّة التي سرت كالهشيم بين قصور الخلفاء والأمراء، وعكسته كتابات كبار الفقهاء...

تلك نماذج من "التفكير في المشكل السياسي" داخل التجربة الإسلامية، وهي في عُرف المؤلف قد ظلّت أبعد ما تكون عن إدراك جوهر الإشكال السياسي؛ الأمر الذي حدا به إلى الركون إلى التقويم الخلدوني الشهير لكل هؤلاء الكتاب والفلاسفة، وللفقهاء خاصة، باعتبارهم لا يصلحون في أفضل الأحوال إلا لتزيين المجالس السلطانية (!) دون الخوض في شؤونها السياسية؛ وذلك ليس لافتقادهم العصبية الضرورية فحسب، ولكن لكونهم ـ منذ كانوا ـ لا يتعاملون إلا مع المفاهيم الكلية والمجردة «فلا تزال أفكارهم وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة» ومعرفة الواقع. وعليه، كان على ابن خلدون أن يستنتج أن "العلماء" ـ من بين البشر ـ أبعد عن السياسة ومذاهبها»[3][3]!

([3]3) ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل الثاني والأربعون. حول هذا الموقف الخلدوني، راجع كتابنا **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، مرجع**

3 - بالرغم من كون الفصل الثامن يعتبر من بين فصول الكتاب الأخرى أقدمها زمناً، فإنه من الممكن اعتباره مع ذلك نموذجاً تطبيقياً لما سبق أن حلله المؤلف من إشكالية سلطة الفقيه. وهو نموذج تطبيقي اعتباراً لقرب الموضوع من المؤلف نفسياً وزمنياً... ثم هو فصل متميز لكون موضوع الدراسة، وهو محمد المختار السوسي، يمثل فقيهاً من طراز خاص، جعل منه المؤلف مناسبة لا لإلحاقه بالنماذج الفقهية الأخرى، بل إنه بعكس ذلك يمثل نموذجاً لإبراز "خصوصية ثقافية" وجغرافية انطلق المؤلف لإبراز إشكاليتها من المعطيات النظرية السابقة نفسها والمتمثلة في بنية الثقافة الإسلامية. غير أن "الخصوصية" التاريخية والسياسية للمنطقة - منطقة بلاد سوس بجنوب المغرب الأقصى - قد فرضت على المؤلف إبراز ما سماه بـ"منطق النُّدرة" باعتباره المفتاح الذي يفسِّر به الرحلة العلمية لهذا الفقيه - الطّرقي، ويبرّر إشكاليته الأخيرة هذه وخصوصية "ذاكرته" المستعادة، وينتهي أيضاً إلى تفسير "غربته" المزدوجة، سواء في بيئته الضيقة المنعزلة أو حتى في أفق وطنه السياسي، خاصة وأننا نعلم أن محمد المختار السوسي هو "الوزير" الوحيد الذي لم تظهر عليه أمارات الوزارة، حيث دخلها فقيهاً - صوفياً وبقي فيها كذلك..

* * *

4 - ربما كان من المؤمّل أن يضطلع الفكر الفلسفي في الإسلام بما عجزت عنه فئة الكتاب من ترسيخ للفكر السياسي وتوضيح لأسسه، وذلك بحكم ادّعاء الفلاسفة امتلاكهم ناصية الفلسفة وقدرتهم المباشرة على الاطلاع على "التجربة اليونانية" وتعلقهم بنماذجها الفلسفية و"شرحهم" لنصوصها المنطقية والسياسية خاصة... هذا هو المؤمِّل الذي بقي على المؤلف أن يبحث عنه في القسم الثاني من كتابه؛ غير أن أمله في العثور على ذلك قد خاب منذ الصفحات الأولى من هذا القسم!

إن الصورة العامة التي يستخلصها قارئ هذا القسم الثاني تتمثل في أن التجربة الفلسفية في الإسلام كانت على العموم تجربة سلبية بامتياز، سواء على المستوى الفكري أو السياسي. لقد كان المؤمِّل أن تعمل عقلانية أولئك الفلاسفة ليس على أن تحط رحالها في أرض الإسلام فحسب، بل على أن تتجذّر وتترسّخ فيها أيضاً. إلا أن الظاهر أن فلاسفتنا، في رأي المؤلف، اكتفوا بالحصول على "جواز سفر" للدخول إلى أرض الإسلام؛ لكنهم بمجرد وصولهم إليها اختاروا الانزواء عن سكان تلك الأرض، ومجّدوا - بالمقابل - العزلة و"التوحّد" وشرّعوا لتدبيرهما وترفعوا عن الجمهور(4[4])؛ بل وتوسلوا، عكس ذلك، بالطب تقرباً إلى رجل السلطة واحتماء به من خصومه من العامة... ومن ثم حضرت الفلسفة في الإسلام صناعة "جسدية" أكثر منها ممارسة عقلية فلسفية! وهو ما حمل المؤلف أن يؤكد على أن الفلسفة في الإسلام بطبيعتها «ليس لها امتداد طبيعي في الواقع الإسلامي» (ص. 175)، بل إنها طالما سخرت من هذا الواقع متذرعة بحماية رجل السلطة لها، كما هو الحال مع الطبيب - الفيلسوف الرازي.

ولنسجل أيضاً أن "نخبوية" هذه الفلسفة التي أبعدتها عن الجمهور قد زاد من حدتها معرفتُها السطحية بالتراث السياسي اليوناني، إذ لم يكن بإمكانها أن تشعر بدور الجمهور الأثيني في ميلاد سياسة أفلاطون وأرسطو وهي تتخذ مسبقاً ذلك الموقف النخبوي وتركب جناح الاستعلاء على جمهورها الإسلامي...

سابق، صص. 620 - 625.

(4[4]) انظر تفصيلنا لهذا الإشكال في كتابنا **الفكر الأصولي**، **سابق الذكر**، صص. 67 - 70. من المفيد هنا مقارنة التجربة الفلسفية في الإسلام بالتجربة الصوفية فيه، والموقف من الجمهور له ضلع كبير في إدراك الفارق بين التجربتين...

هذا، وإذا كانت حياة الفارابي خاصة تُتَّخذُ عادة نموذجاً للتطابق الملاحظ بين فكر الفيلسوف النخبوي ونزوعه إلى الانزواء والعزلة التي اختارها نهجاً لحياته العملية، فإن الانشغال بالحياة اليومية والاجتماعية الذي بدا ممثلاً مع ابن سينا أو ابن باجَة لا يدل على شيء قدر ما يدل على مبلغ "الانفصام" الذي عرفته شخصية الفيلسوف بين حياته الاجتماعية المضطربة المتغيرة وعلمه الفلسفي الكلي والثابت. وعليه، وحسب تأكيد المؤلف، «فليست مدينة الفيلسوف من هذا العالم [المتغيّر]؛ فهناك قطيعة بينها وبين المجتمع السياسي الإسلامي» (ص. 194). وتلك هي "طوبى" الفيلسوف الذي بقي في أحسن الأحوال **جاهلاً بالمدينتين معاً**: المدينة الإسلامية والمدينة اليونانية!

5 - هنا يوجد المؤلف ما قد يبدو له نموذجاً مخالفاً لتأويله الذي سبق بسطه وتحدياً لتقويمه للإنتاج الفلسفي في الإسلام. إنه نموذج ابن رشد، الفيلسوف ـ الفقيه وقاضي الجماعة، الذي ربما أخرجه وصفه الإضافي هذا، بصفته قاضياً للجماعة، من برج الفلاسفة ومن نخبويتهم التي فوّتت عليهم فرصة إدراك التراث اليوناني والممارسة السياسية الفعلية... من هنا خصوصية حديث المؤلف الطويل عن ابن رشد، ما دام هذا الأخير يبدو كأنه يخرج عن تلك القاعدة التي شملت ـ في رأي علي أومليل ـ كل فلاسفة الإسلام، قاعدة **الانفصال** بين الفكر والممارسة، بين النموذج الفلسفي اليوناني ـ الهيلّينيستي والنموذج الإسلامي الشرعي.

غير أنه يبدو أن أبا الوليد الفيلسوف ـ القاضي، الذي استطاع أن يجمع بين هذين الوصفين المتناقضين، لم يكن بمقدوره الخروج عن تلك القاعدة، قاعدة الانفصال بين الفكر والممارسة الواقعية. ولا ينتظر المؤلف طويلاً لإثبات رؤيته هذه، فيبادر إلى تقرير أن ما رام فيلسوف قرطبة إلى الاضطلاع به من جمع بين الفلسفة والقضاء أو توفيق بين الحكمة والشريعة كان مجرد "تمثيلية" حاول فيها صاحبها، على حد قول المؤلف، أن "**يلعب** دور الفقيه للوجاهة ولضمان السلامة" ليس غير! (ص. 203). وإذا كانت الثقافة الفقهية أو مهمة القضاء هكذا مجرد حادث عَرَضي ومحض "لعبة" وجواز سفر في حياة ابن رشد، طلباً للسلامة؛ فإن المؤلف يعمد، بعد هذا، إلى أخصّ مميزات ابن رشد، ألا وهي تفكيره الفلسفي. إلا أنه لا يجد بدّاً من أن يبدأ القول في هذا المجال بإبراز "المهنة" الأخرى التي اشتهر بها ابن رشد؛ فهو إن كان في باب الفقه يمارس مهنة القضاء، فإنه في الفلسفة لا تتجاوز وظيفته مهمة "الشرح": فهو الشّارح الأعظم كما وُصف دائماً! إلا أن هذا الشرح هو ما يتعمد المؤلف إبرازه كي يدرج ابن لرشد من خلاله ضمن الوصف العام الذي وصف به سائر فلاسفة الإسلام.

ذلك بأن عملية "الشرح" تحيل بالضرورة إلى مفهوم "النص"، وتقصد بالأساس إلى الارتباط به وإلغاء كل مسافة زمنية تفصل عنه، واتخاذه "سلفاً" مقدساً ونموذجاً "تاماً" لا يقبل المسّ والتغيير بقدر ما يتطلب "الشرح" والتبيين فقط؛ غير أن هذا الشرح حينما يتعلق أساساً بسياسة أرسطو، فإنه ـ علاوة على اعتقاد ابن رشد الدائم أنه أمام نصوص تتسم بالتمامية والثبات ـ ما كان بإمكانه أن يفهم أبعادها السياسية؛ لكونه ـ شأنه في ذلك شأن فلاسفة الإسلام السابقين له ـ لا يتوانى في الخروج عن الشرط الأساسي في إدراك سياسة اليونان، وذلك حين رفضه إشراك "العامة" في العمل السياسي. وهذا ـ في رأي المؤلف ـ يمثل السر الوحيد الكامن في مهاجمة ابن رشد للكلام الأشعري وللغزالي خاصة؛ لأن ترويج الكلام "الجدلي" بين عامة الناس من شأنه أن يمكنهم من السلاح (= الجدل) الذي يغريهم بالتساؤل عن المشكل السياسي ويدخلوا إليه من بابه الواسع! وتلك هي "الفتنة" المرفوضة فقهاً وفلسفة أيضاً في رأي ابن رشد.

بيد أن المؤلف لا يتأخر في استنطاق نصوص ابن رشد ليوضح هذه المرة أن هجوم هذا الأخير على الغزالي وسائر الأشاعرة لم يكن في حقيقته إلا غطاءً "إيديولوجياً" لهجومه الخفي على المهدي بن تومرت، مؤسس دولة الموحدين، باعتبار هذا الأخير وحده الذي نجح، من بين سائر الفقهاء والمتكلمين، في تنزيل الجدل الكلامي ونشره بين العوام وفي مزج الخطاب الجدلي بالممارسة السياسية. وتلك هي الطامة الكبرى التي تقضي على خصوصية التفكير الفلسفي ونخبوية الفلاسفة... والغريب أن ابن رشد يردد السلوك القديم نفسه لفلاسفة المشرق وكتّابه فيستعدي رجل السلطة ويدعوه لملاحقة مخالفي الفلاسفة من المتكلمين الذين ينشرون الجدل بين العامة ويغرونهم بالخوض فيما لا يفهم قوانينها وحقائقها "البرهانية" إلا الفلاسفة... ومع ذلك، فلعل هذا التحريض من ابن رشد، وهذا الانشغال بالجدل في وسط المجتمع الإسلامي هو المظهر الوحيد الذي بدت فيه "أصالة ابن رشد"، سحب رأي المؤلف؛ لكنه في هذه الأصالة الخاصة به كان بالتأكيد أبعد ما يكون عن إدراك سياسة أرسطو والإحاطة بشروطها الفعلية!! (ص. 221).

* * *

6 - وإذ يصل المؤلف إلى هذه المحطة الأخيرة التي قادته إلى ابن رشد يكون قد أتم تعامله مع أبرز النماذج الفكرية الإسلامية، منذ "الأصولية" النموذجية للفقهاء (= القرَّاء) إلى "الأصولية" النموذجية للفلاسفة (= ابن رشد). وعليه لم يبق إلا تفصيل القول في **البديل** الذي خفي على هؤلاء جميعاً بصفتهم ممارسين "للسلطة الثقافية"، وهو ما لم يكن بإمكانهم إدراكه أصلاً، لكونه، ببساطة، بديلاً أتى في مرحلة متأخرة تالية لهم وتحقق في نموذج ممتاز هو **التجربة الأوروبية** منذ عصر الأنوار، وخاصة منذ قيام الثورة الفرنسية. هذا هو البديل الذي تكفل المؤلف بتفصيل القول فيه في الفصل الحادي عشر، ثم تابع انعكاساته في المجتمع العربي المعاصر في الفصل الأخير. ولهذا السبب لا يخطئ القارئ في إدراك تلك النقلة النوعية بين الفصول العشرة السابقة وهذا الفصل الحادي عشر؛ حيث ساد تلك الفصولَ مجهود تحليلي وروح نقدية تأويلية، مقابل أسلوب الوصف والتمهيد لـ"مرجعية" هي في رأي المؤلف صالحة للتأمل و"الاعتبار"؛ الأمر الذي يفسر كثرة وطول "النصوص" والاستشهادات التي يحفل بها هذا الفصل حول مفاهيم الدولة الحديثة، ومعنى العقل والطبيعة، والعقد والمجتمع، والرأي العام والمثقف ودور الكاتب... وهي، مع غيرها، جملة مفاهيم جديدة تؤسس جوهر الخطاب السياسي، وكلها لا علاقة لها البتة بالمجتمعات التقليدية.

إن ميلاد الفكر السياسي إذن، وميلاد المثقف أو الكاتب، إنما يلتمس، بعد التجربة اليونانية الفريدة، فيما تلا الثورة الفرنسية من تحولات فكرية واجتماعية وليس قبل ذلك. وإذا كانت الحداثة الألمانية مثلاً قد ميزت بين عنف إفرازات الثورة الفرنسية ومفاهيمها الأنوارية؛ وتقبّلت هذه الأخيرة مع رفضها للعنف المصاحب لها؛ فعل المؤلف يقصد الشيء نفسه حيث يعمد إلى تحليل أدبيات "عصر الأنوار" حول مفهوم المثقف والمجتمع والسياسة... ويستند في ذلك بوجه أخص على ما جمعه وبوّبه المفكر الألماني المعاصر إرنيست كاسيرر في كتابه La Philosophie des Lumières، ليستخلص أن سلطة المثقف إنما كانت مشروطة بتلك التحولات الاجتماعية التي حررته من التبعية للحكام وللأعيان، بعكس ما كان عليه الأمر في المجتمع الإسلامي. والمؤمل في رأي المؤلف أن شبه تلك التحولات في المجتمع العربي المعاصر من شأنها أيضاً أن تعمل على ظهور "سلطة المثقفين"، خاصة بعد أن تداولوا هم أيضاً قضايا

"الالتزام" والحرية واستندوا إلى القواعد الاجتماعية، تماماً كما فعل ذلك جان بول سارتر أو غيره من مفكري أوربا.

ذلك هو المدخل الممكن لكل ممارسة سياسية حقة؛ مدخل يكمن مفتاحه في "الفكر الديمقراطي" المؤمن بالتسامح وحق الاختلاف. فالديمقراطية إذن هي الحل الممكن، بل هي المطلب المستعجل. هذه هي خاتمة الكتاب، وهي قد وُجدت في الواقع في مقدمته التي عاب فيها المؤلف على المثقفين العرب تضييعهم الوقت في اللّهث وراء شعارات القومية والوحدة والاشتراكية وغفلوا عن أولى الأولويات ألا وهي الديمقراطية... تلك كانت بداية هذا العمل وهي خاتمته أيضاً.

* * *

7 - ملاحظات نقدية

إن الطموح الكبير لهذا المؤلّف الذي نقدمه اليوم في تقويم أهم معالم الإنتاج الفكري في الإسلام والإحاطة بمكوناته يجعله من المتعذر في هذا التقديم استفتاءه حقه من المراجعة، وهو ما يفرض الاكتفاء اليوم ببعض الملاحظات التي نراها ضرورية. وهي على كل حال ملاحظات تُحسب لهذا العمل، ما دام من شأن الحوار الذي يثيره أن يغني البحث العلمي ويقدمه خطوات إلى الأمام.

هذا، ونظراً لتميز سنة 1998 بتخليد الذكرى الثامنة لوفاة ابن رشد الحفيد، فسنكتفي هنا بمراجعة طريقة تعامل المؤلف خاصة مع التراث الفلسفي الرشدي. وبخصوص تعامله مع البعد السياسي في التراثين الكلامي والفقهي، فإن المراجعة النقدية لذلك مما قد لا يتسع له هذا المجال. ويمكن الرجوع إلى كتابنا المشار إليه في الهامش (2) للوقوف على رؤيتنا البديلة للإشكال المطروح.

نستطيع إذن أن نجمل ملاحظاتنا فيما يلي:

أ - فبالرغم مما يبدو من وحدة الإشكالية بين الفصول الثمانية الأولى والفصول التالية من الكتاب المتعلقة بتحليل الخطاب الفلسفي في الإسلام، فإننا مع ذلك نلاحظ وجود فارق واضح بين القسمين؛ حيث نستطيع الوقوف في الفصول الأولى على مقدرة المؤلف على استنطاق التراث السياسي المباشر، سواء لدى الفقهاء أو الكتاب؛ إلا أننا نلاحظ أن علي أومليل، عند تحليله للخطاب الفلسفي في الإسلام، لا يسعفنا في الوقوف على "براهينه" المقْنعة على أحكامه الكبيرة التي يقوّم بها هذا الخطاب. والإشارة هنا أولاً إلى ذلك التفاوت الكبير في تقويمه للفيلسوف الطبيب الرازي، الذي يحظى لديه بالتبجيل والتمجيد وحده دون باقي الفلاسفة. هذا، مع كون المؤلف سبق له أن أكد أن الرجل كان يحمل عقيدة وآراء "مانوية"، لم يتردد في وصفها بأنها آراء "جريئة". فبأي معنى هي كذلك؟ لقد كان الرازي في عمقه رجلاً مانوياً وغنوصياً واضحاً؛ وإذن، فقد كانت الغنوصية أو المانوية هي الجريئة([5]5)! ومن حقنا أن نُسائل المؤلف: كيف تتخذون من الرازي النموذج الأمثل للفلسفة "العقلانية" في الإسلام، دون الفارابي أو ابن رشد مثلاً؟ ثم إذا جاز اتخاذ الرازي نموذجاً للفكر الفلسفي وللعقلانية، فلتتخذوا من ابن مسرّة، الصوفي الأندلسي، نموذجاً لذلك، لكونه سار على نهج الرازي الفلسفي نفسه وتبنّى منظومته الغنوصية نفسها! وفي السياق نفسه لا تترددون في وصف مواقف الرازي بـ"ـالجرأة" لطعنه في بعض الثوابت الإسلامية، تلك الجرأة التي تؤكدون أنها زادت «بفضل

([5]5) وهو الوصف نفسه الذي يحظى به في هذا الكتاب عبد الله بن المقفع، صص, 70 - 71.

مكانته الطبية لدى أعيان السلطة» (ص. 179) الذين شكلوا غطاء وحماية لآرائه الشاذة... لكن كيف نسمي موقف من يحتمي برجل السلطة جرّيئاً؟ ربما تمثلت الجرأة في نكبة ابن رشد أو ابن حنبل وغيره من الفقهاء الذين اكتووا بنار رجل السلطة. وعليه، إذا كنتم قد وصفتم آراء الرازي المانوية بكونها جريئة وغريبة عن الوسط الإسلامي (ص. 179)، فإنها بالفعل غريبة؛ إلا أنها أبعد ما تكون عن الجرأة ووراء صاحبها سيف يحميه!

خلافاً لهذا التقويم الذي حظي به الرازي، فإن القارئ لهذا العمل لا يمكنه إلا أن يلاحظ تلك السلبية الحادة والتشاؤم الواضح في تقويم التجربة الفلسفية في الإسلام، سلبية شاملة سواء للإنتاج الفكري أو للممارسة العملية لكل من الفارابي وابن سينا وابن رشد. وكأنني بالمؤلف في نقده للتراث الفلسفي في الإسلام ينهج استراتيجية شبيهة بتلك التي نهجها قديماً ابن سبعين الصوفي حين حرص على أن يجعل من ابن رشد النموذج الأمثل لفلاسفة الإسلام والنموذج الأمثل أيضاً للـ"تقليد" لأرسطو! وذلك حتى يتم له نسف الممارسة الفلسفية من الأساس([6]6)... فكأن مؤلفنا المعاصر يقصد إلى الشيء نفسه بعد أن نبّه إلى تميز فيلسوف قرطبة عن غيره بقدرته على "التوفيق" بين نموذج الفيلسوف ونموذج القاضي في الإسلام، وادعائه من ثم الاقتراب من أرسطو ومن فلسفته النظرية والعملية ـ السياسية أيضاً.

غير أن ابن رشد في الحقيقة يبغي مستحيلاً في عملية التوفيق تلك، كما أنه يدعي ما لا يستطيعه مطلقاً بقدرته على فهم سياسة المعلم الأول؛ ليس لأن هذه السياسة الأثينية القديمة ليست في مستوى عصر ابن رشد، بل لأن عصر ابن رشد هو الذي لم يكن في مستوى سياسة أرسطو، فلم يكن بالتالي بمقدور قاضي قرطبة فهم تلك السياسة! وبالتالي يتساءل المؤلف عن جدوى محاولات هذا "الشارح الأعظم" لنصوص أرسطو، مع أنه كان مع جمهوره مقيَّداً بنظام فكري وسياسي يحجب عنه الفكر السياسي اليوناني (ص. 220). نعم! إن ابن رشد يحظى بعد كل هذا بإشادة من المؤلف اعتباراً لكون "أصالته" بصفته شارحاً لـ**"سياسة"** أرسطو تبدو في كونه «لم يكرر أستاذه أرسطو» (ص. 221) في فكره السياسي. إلا أن هذه الأصالة في آخر التحليل تساوي "جهلاً" بحقيقة النص المشروح وخروجاً عن روح تجربته الاجتماعية. وبهذا تصير سياسة أرسطو في هذه الرؤية وكأنها نموذج "سلفي" أخطأ الشارح الأعظم شرحه وإدراك أهدافه وأبعاده!

لذا نستطيع من جملة تحليل المؤلف للفكر الراشدي ولشخصيته الواقعية أن نخرج بما يلي:

بالرغم من كون المؤلف لم يستند على معطيات تاريخية عن حياة ابن رشد، فإنه لا يتردد في تقويم تحصيله الفكري بكونه لا يخلو من ميكيافيلّيَّة واضحة. إذ الولاء الرشدي هو ولاء للفلسفة فحسب وللأرسطية خاصة. أما ما عدا ذلك من جوانب علومه وكتاباته الأخرى وتحصيله المتنوع، فهو لا يعدو أن يكون "وسائل" لتحقيق مصالح آنية، بل ومصلحة كبرى تتحدَّد في ما يسميه المؤلف بالوجاهة: «يطلبها [ابن رشد] لدى الخاصة بالطب، ولدى العامة بالفقه»! (ص. 203). وعليه، فالفكر الرشدي في مجال الفلسفة "تقليد" لسلف قديم هو أرسطو وتشويه لسياسته؛ وهو في مجال الطب ثم الفقه مجرد طالب للقرب والتكيف والوجاهة، بل هو في مجال الفقه وفي منصب قاضي الجماعة مجرد لاعب "يلعب دور الفقيه" على الجمهور المسكين! (204). إنها صورة مأساوية هذه التي يقدمها لنا المؤلف عن ابن رشد، والتي أحكم

([6]6) قارن: عبد الحق ابن سبعين، **بدّ العارف**، بيروت، دار الأندلس، ط 1، 1978، ص. 143 [تحقيق جورج كتورة].

صياغتها ولا ينقصها غير شيء واحد وهو تبريرها التاريخي الواقعي، وهو ما لا نجده هنا مطلقاً..!

هذا، وإذا كان المؤلف قد عُرف عنه موقفه النقدي من ممارسة التأويل لدى ابن رشد خاصة، فإننا نستطيع أن نلاحظ مع ذلك تسرعه في استدعاء م مرجعياته الفكرية الخاصة "ليؤول" بها أهم المواقف الرشدية المتعلقة بضرورة توافق أصْلَي الحكمة والشريعة؛ فإذا كان أساس دعوة الفيلسوف ـ القاضي أن المذاهب في دينك الأصلين "ليست تتباعد كل التباعد حتى يُكفِّر بعضها أو لا يكفّر"، فإن المؤلف ـ بخلاف ذلك ـ يصر على الإبقاء على هذا التباعد الذي يتعامى عنه ابن رشد في رأي المؤلف (205)، مما يعني أن تكفير بعض المذاهب للبعض أمر حتمي وضروري لا مجال فيه للتوفيق والتفاهم! وكأنه بالتالي لا مجال لتسامح حقيقي بين المذاهب أو بين الفلسفة والشريعة! لماذا؟ لستُ أدري!

ولعل إصرار علي أومليل على تأويله المضاد هذا لمشروع ابن رشد هو الذي حمله على اعتبار فيلسوفنا الكبير في دعوته إلى "توافق" الحكمة والشريعة مجرد "لاعب" بورقة التسامح، أملاً فقط في أن يُروّج علمه الفلسفي (204)؛ إنه إذن مجرد لاعب، لكونه في قرارة نفسه لا يعتقد بـ"شرعية الاختلاف"؛ إنه إذن مجرد لاعب، لكونه في قراءة نفسه لا يعتقد بـ"شرعية الاختلاف"؛ بل يضمر الرغبة في هيمنة علمه الفلسفي على بقية العلوم الأخرى. فهو إذن في دعوته إلى التسامح مجرد لاعب أيضاً، لا معتقد في فضيلة التسامح([7]7) (205). بل إن ابن رشد الذي عُرف بزهده في التزلف لذوي النفوذ لا يتأخر عن التزلف للسلطة السياسية والاستنجاد بها كي تقضي وتُجهز على خصمه الفكري المتمثل في عامة الأشاعرة وفي الغزالي خاصة وفي المهدي بن تومرت بكيفية أكثر تحديداً. وبغض النظر عن كون هذا "التحريض" الرشدي ضد ابن تومرت الذي رسخ الأساس السياسي للدولة التي كان يحتمي بها ابن رشد ويستظل بإديولوجيتها ـ أقول: بغض النظر عن كون هذه الأطروحة غير مبرّرة، فإن الذي يبقى هو كيف وصف المؤلف الطبيب الفيلسوف الرازي الذي جعل منه حاملاً لفكر مانوي واضح، كيف وصف مواقفه "بالجرأة"، مع أنه كان محصناً و"محميّاً" برجل السلطة؛ في حين نراه يجعل منه ابن رشد مجرد "لاعب" بمبدإ التسامح وموفّق بين ما لا يقبل التوفيق، ولم يصف مواقفه كما وصف مواقف الرازي بالجرأة والقوة، مع أن فيلسوف قرطبة لم يواجه فقهاء العصر ومتكلميه الأشاعرة المسيطرين فحسب، بل واجه ـ حسب اعتقاد المؤلف ـ أساس الدولة الموحدية ومؤسسها ابن تومرت وفي أوج قوتها (208)؟ فكيف نَنعت من تحتضنه السلطة (أي الرازي) بالجرأة، ونجعل من يجرؤ على نقد إيديولوجية السلطة وأساسها مجرد "لاعب" بالتسامح؟!

من الواضح أن الصورة لا تخلو من نزعة موغلة في السلبية، خاصة وأننا أما تقديم للفلسفة الإسلامية لا يدل على شيء قدر ما يدل على **فشلها الذاتي**، وليس بسبب محيطها الإسلامي فحسب! بل ربما وحد خصوم الفلسفة في الإسلام ما يبررون به مواقفهم في كلام المؤلف عن بنية التفكير الفلسفي في الإسلام الذي يظل دوماً بعيداً عن النموذج اليوناني! أما إذا كان ابن رشد يتهم فلاسفة المشرق بالتحريفية، فإن فيلسوفنا الكبير يسقط هو أيضاً في عيب

([7]7) هذا اللعب لا يخلو منه في رأي المؤلف حتى جمهور المسلمين، فهم يتعاملون في شؤون هذا العالم، «بعملته الدنيوية، لكنهم على مستوى الإيديولوجيا يتداولون لعبة الرمز الديني الأخروي...» (ص. 227).

شبيه وهو كونه ظل عاجزاً عن فهم فكر أرسطو وسياسته على وجه التحديد (206). وهذا تحريف من نوع آخر!

وكي نبقى في إطار الفكر المغربي ـ الأندلسي وفي ضوء التاريخ الفعلي لعلم الكلام، لا نشك في العلاقة الوطيدة بين هذا العلم والانشغال بالمشكل السياسي. غير أنني لست أظن أن هجوم ابن رشد على علم الكلام ينطوي بالتحديد على وعي بتلك العلاقة بين الكلام والسياسة، ويستهدف بالتالي إبعاد الجمهور عن الاشتغال بها (206)، وذلك بحكم أن علم الكلام بعد القرن الخامس خاصة صار مجرد ممارسة نظرية عقائدية لا علاقة ضرورية بينها وبين الممارسة السياسية... من هنا شعورنا بعدم الاقتناع تجاه أطروحة المؤلف القائمة على تأويل موقف ابن رشد من علم الكلام باعتباره موقفاً ضد تسييس الجمهور وضد سياسة المهدي بن تومرت بالتحديد، اعتباراً لكون هذا الأخير ناشر علم الكلام الأشعري في الغرب الإسلامي؛ ولذلك، فهو قد "أشرك" العامة في الاشتغال بالسياسة. وفي هذا يكمن الخطر الأكبر الذي يخشاه ابن رشد الذي دعا إلى "إبقاء الدين في المستوى الذي لا يصبح فيه سياسياً، مستوى **العبادات** والمعاملات الضرورية" على حد قول المؤلف (210).

وهنا نضطر إلى أن نلاحظ حدود هذه الرؤية السياسية من جانب المؤلف، بالرغم من أهميتها في فهم الفصول الأولى من كتابه. إذ لا يبدو واضحاً أن الهدف السياسي كان وارداً في المقام الأول في الصراع بين ابن رشد ومتكلمي الأشاعرة، علاوة على أن هذا الفصل المزعوم بين السياسة، سياسة الدولة، والدين أو الشريعة لم يكن يوماً من مكونات "قاضي الجماعة" إطلاقاً، ولا من مكونات مفكري الإسلام جملة. ويبدو أنه مجرد تأويل مستمد من فكر امأنوار بأوربا ليس غير!

وبغض النظر عن هذا، فإن المؤكد أن بعض العناصر الجزئية الأخرى التي بنى عليها المؤلف دعواه في جعل ابن تومرت الهدف الأساسي من النقد الرشدي ضد الغزالي ومتكلمة الأشاعرة، هذه العناصر لا تستقيم مطلقاً مع المعطيات التاريخية والفكرية للمشكل المطروح؛ إذ يعتبر المؤلف أن هجوم ابن رشد على ممارسة "التأويل" لدى المتكلمين ليس يعني هجوماً على الأشاعرة ولا على الغزالي، بقدر ما يعني هجوماً على ابن تومرت الذي اصطنع التأويل تأثراً منه بالمعتزلة دون غيرهم (ص. 212، هامش 36). وهذا في الواقع فهم غير سليم لهذا المشكل المثار هنا، ما دام "التأويل قد مثّل دوماً قاسماً مشتركاً بين المعتزلة والأشاعرة؛ بل إن هجوم فقهاء الأندلس والمغرب في البداية على الأشاعرة كان بسبب اصطناعهم لمنهج التأويل العقلي، إذ هم الذين أدخلوه إلى الغرب الإسلامي وليس المعتزلة؛ بل حتى الاختلافات بين المذهبين في هذا المجال تعتبر شكلية وسطحية. ويكفي هنا الوقوف على كتاب ابن طملوس (620 هـ)، "**المدخل لصناعة المنطق**"[8][8]، لإدراك ردود الفعل القوية الفقهية والسياسة ضد التيار الأشعري الوافد، كما أن الرجوع إلى المصنفات الأشعرية المبكرة المعاصرة للمهدي ابن تومرت[9][9] توضيح مبلغ ممارستهم للتأويل ونقدهم للاتجاهات الظاهرية... كل هذا، علاوة على أن مفهوم التأويل ومستوياته لدى أبي حامد الغزالي خاصة قد شاع بين مفكري العصر ورجع إليه ابن رشد نفسه وأشاد بضوابطه في آخر كتابه "**الكشف عن مناهج الأدلة**".

([8]8) انظر تحليلنا لقيمة هذا الكتاب في مجلة **ألف**، القاهرة، الجامعة الأمريكية، العدد 16، 1996ن صص. 77 - 88.

([9]9) من قبيل: الضرير المراكشي (520 هـ)، **التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد**؛ والسلالجي (541 هـ)، **البرهانية**.

وعليه، فالأشعرية كانت حاضرة بقوة قبل ميلاد ابن رشد وعلى عهد المهدي بن تومرت، وبالتالي ليس بالمقنع القول إن نقد ابن رشد للتأويل الكلامي وتخصيصه زمن ذلك بقوله: «في هذا الوقت» أن هذا «دليل» على نقده لابن تومرت دون غيره؛ ليس هذا الفهم بالمقنع، لكون الفكر الأشعري أيضاً فكراً معاصراً بل مسيطراً، عكس سيطرته ذلك النقد العنيف الذي وجهه إليها الصوفي ابن سبعين في كتابه "**بدّ العارف**"... ويبقى القول في الأخير عدم صحة تأكيد المؤلف تفرد ابن تومرت، دون الأشاعرة، بجعله علم الكلام (علم التوحيد) «أول ما يجب تحصيله»، لأن «أول واجب على المكلف العلم بالله سبحانه» (ص. 213)، وذلك بسبب كون هذه الدعوى دعوى جميع الأشاعرة منذ الباقلاني حتى عصر ابن تومرت. بل إن تلك الدعوى هي التي أثارت مراراً حفيظة الحنابلة ـ وعلى رأسهم ابن تيمية ـ ضد الأشاعرة، مثلما أنها هي التي ندد بها ابن رشد في "**فصل المقال**"[10]. كل ذلك من شأنه أن يبين لنا أن الأحكام التي بنى عليها علي أومليل تلك "القطيعة" المطلقة بين فيلسوف قرطبة ومؤسس دولة الموحدين المغربية لا ترقى في ضوء المعطيات التاريخية إلى مستوى الإقناع.

إن عناية مؤلف "**السلطة الثقافية والسلطة السياسية**" بتلك المعرفة السياسية الإسلامية لم يكن في واقع الأمر إلا تمهيداً للانتقال إلى صلب المشكل السياسي القائم في المجتمع العربي المعاصر، إنه مشكل الديمقراطية وتحدياتها الراهنة. لهذا لا يحظى المتتبع لكل أعمال المؤلف في إدراك تلك الاستراتيجية الغالبة عليها والقائمة على إعادة تأمل ما ترسَّخ في "التجربة الأوروبية" من أفكار ومفاهيم ذات صلة وثيقة بتطور المجتمع، ثم العمل على مقابلتها "بنقائضها" في "التجربة الإسلامية"؛ وذلك قصد استخلاص البون الشاسع و"القطيعة" الواضحة بين التجربتين[11]، وربما ـ كما في هذا الكتاب ـ لأجل رفع العوائق التي تحول دون اللحاق بتلك التجربة الأولى؛ الأمر الذي يجعل من المقارنة بل "المفاضلة" بين التجربتين الأوربية والإسلامية هاجساً ظاهراً أو خفياً في كل تلك الأعمال؛ هاجس يعرب عن ذاته انطلاقاً من جملة مفاهيم أفرزها الفكر الأوروبي منذ "عصر الأنوار"، من قبيل مفهوم التاريخ والنقد التاريخي، ومفهوم الدولة، وكذا مفاهيم المجتمع والاختلاف والتسامح والمثقف والديمقراطية... وهي مفاهيم بمرجعيتها الأوربية ـ الأنوارية إنما تأتي في بداية تلك الأعمال محرّكاً وموجِّهاً لإشكالياتها، ثم تأتي ـ كما في كتابنا هذا ـ في آخر المطاف لتشكل القمة المبتغاة والنموذج المحتذى...

لعل هذه الاستراتيجية المتكررة في أعمال علي أومليل هي ما يجعل قارئ هذا الكتاب يشعر بنقلة نوعية في مستوى طبيعة التحليل بين فصوله العشرة الأولى والفصل الحادي عشر الذي يوقف فيه المؤلف نشاطه النقدي الذي عهدناه في الفصول السابقة ليفسح المجال لنشاط مغاير ينحصر في فعل الوصف والشرح والتمجيد لنموذج صالح للتأمل يتمثل في فكر الأنوار الأوربي. ولسنا مبالغين إذا قلنا إن الأسلوب الغالب على هذا الفصل ما قبل الأخير، الفصل "النموذجي"، هو أسلوب الاقتباس للنصوص الطويلة التي تحضر هنا لا للمراجعة والتحليل، ولكن لمحض الاستشهاد بها والعمل على "شرحها"؛ مما يجعلنا نشعر وكأن المؤلف يعلن هو أيضاً، شأنه في هذا شأن الفقيه و"الكاتب"، وشأنه شأن ابن رشد، أن له أيضاً "سلفاً" يرجع إليه

---

[10] ابن رشد، **فصل المقال**، دار المعارف بمصر، 1972، صص. 63 - 64 [تحقيق ودراسة محمد عمارة]، حيث يندد ابن رشد بقول الأشاعرة إن "أول الواجبات النظر" في التوحيد...

[11] انظر تكرار الاستراتيجية نفسها في مؤلفات علي أومليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية؛ التأويل والتجاوز؛ في شرعية الاختلاف**.

وأنه يقف منه موقف المستشهد وموقف "الشارح"! إن ما يدعونا إلى ملاحظة هذا هو ذلك الغياب المطلق لكل مراجعة نقدية للتجربة الأوروبية ولمعنى الحداثة، مع أن هذا النقد وارد لدى الأوروبيين المعارضين أنفسهم...

وبالمناسبة، وفي ضوء توجهات مجتمعاتنا العربية المعاصرة نحو الاختيار الديمقراطي، لستُ أدري هل هذا التوجه مشروط ضرورة بما "استشهد" به المؤلف ودعّم به مواقفه من كلام فولتير (Voltaire) الذي أكد في ضوء تجربته الأوروبية أن "القطيعة" لابد من أن تصير مطلقة «مع الأزمنة الماضية و**كأنها لم تكن**» (ص. 236، هامش 17)؛ أتساءل عن "ضرورة" هذه القطيعة، خاصة وأن المؤلف يبدو وكأنه يتبنى مقولة فولتير نفسها حين يؤكد في مقدمة كتابه أن الكاتب العربي المعاصر «ليس وراءه سند من تراث يتعزّز به» (ص. 25). إنه موقف خيار، ولكن يبدو أنه لا شيء يدل على أنه موقف عام في ثقافتنا العربية اليوم... نعم! لا نشك في تأثير تلك الضغوط الواضحة للأحداث السياسية المتسارعة في سنواتنا الأخيرة على تكييف رؤية الكاتب ومعالجته لفصول مؤلّفه والتأدي بفصولها إلى طرح مشكلة الديمقراطية في العالم العربي. غير أن ما يستوقفنا مرة أخرى في تلك الرؤية هو تلك الثنائيات المتقابلة التي تسكن كل فصول الكتاب وتوجه مسارها، من قبيل رجال الدين ورجال الدنيا! والعلم الديني والعلم الدنيوي! حيث يصير الفقيه في الإسلام هو نفسه "الكاهن" (Le clerc) في المسيحية! (ص. 228)، ويصير المتكلم هو بذاته "اللاهوتي الكنسي..." وغير ذلك من المفاهيم المتقابلة التي يتم إسقاطها هنا دون ضابط علمي واضح، وتؤخذ بكثير من التجاوز واللبس، وكأننا أمام نماذج وصور يصلح نقلها دون مراعاة لأي خصوصية مجتمعية.

ومهما يكن، فإن المؤلف يعتبر البديل الديمقراطي رهيناً بانتماء ليس من حق من يُنعتون لديه "برجال الدين"، وبذلك يعمل على تكريس أزمة الديمقراطية ولا يعمل على حلها! إذ كيف نروّج هكذا لمفاهيم و"تصنيفات" غير مستساغة حتى لدى جمهور العالم العربي؟ ولمَ لا نحسم في المسألة من أول وهلة فنؤكد أمام الملإ، والتاريخ يسند موقفنا هذا، أن بعض الذين يظهرون على الساحة السياسية في حلة "رجل دين" ليسوا كذلك؛ لكون هذا المفهوم القائم على ادعاء امتلاك "سلطة دينية" هو ببساطة مرفوض داخل بنية الفكر الإسلامي منذ أول يوم تأسس فيه الإسلام... وعليه، فهم رجال ونحن رجال !وبيننا وبينهم أولاً وقبل كل شيء الأسلوب الديمقراطي، فهو مفتاح التفاهم وهو شرط التعامل. ونعتقد أن هذا هو الذي يجعلنا نربح رهان الديمقراطية وليس الاستمرار وراء بعض الأحكام الجاهزة التي قد تُروج لأسباب غير علمية والتي قد تعمق المشكل وتعود بنا إلى رذيلة الإقصاء بدلاً من فضيلة التسامح وشرعية الاختلاف!

وهنا نسجل ملاحظة أخيرة نعتبرها أساسية ونابعة من اعترافنا بقيمة التراكم المعرفي داخل المغرب المعاصر في مجال التفكير والإنتاج الفلسفي بالتحديد؛ هذا التراكم الذي عمّر لحد الآن حوالي أربعين سنة كنا نأمل أن نجد له صدى في آخر أعمال علي أومليل. غير أن هذا العمل، وقد بنيت فصوله على مشروعية الاختلاف ومطلب الديمقراطية، يقف من الإنتاج الفلسفي المغربي، سواء المخالف له أو الموافق، موقف التجاهل الطلق والإقصاء الواضح لمواقف مفكريه التي تتقاطع أو التي تتعارض مع تأويلاته المعروضة في هذا الكتاب. ولعل من علامات الإقصاء أن محاولة المؤلف التي لم نرها مقنعة في جعل ابن رشد خصماً فكرياً وسياسياً بكيفية مضمرة أو صريحة لابن تومرت ثم للدعوة الموحدية، قد سبقتها أو رافقتها

محاولات مضادة شاعت منذ مدة، وهي محاولات ترمي إلى إثبات وشائج القربى بين ابن تومرت وابن رشد(12[12]). فكان من المفروض في هذه القراءة المقترحة للمشكل نفسه، وقد أعيد طبعها في هذا الكتاب، أن يحدد صاحبها موقفه من حجج المخالفين، وأن يغني نهم القارئ لمزيد تفصيل بالتعرض البنّاء إلى تلك الأطروحات المخالفة، مما شأنه أن يجعلنا نتمتع بقيمة الاختلاف وندرك مغزى التراكم المعرفي في هذا الجناح من العالم العربي... إلا أن هذا لم يحصل، وكان الإقصاء أو التجاهل هو البديل الحاضر الذي ضيّع علينا فرصة الحوار. وما يقال في شأن القراءة المخالفة لابن رشد يقال في شأن فتنة وامتحان أحمد بن حنبل الذي وقف المؤلف عنده طويلاً ونوع من مصادره القديمة والمعاصرة أيضاً، دون أن يعرِّج بالكل على قراءة "مخالفة" سبق أن طرحها محمد عابد الجابري(13[13])... لقد كنا نأمل ذلك وما زلنا نأمله من كل الطاقات الفكرية بالمغرب وبالعالم العربي أجمع؛ إذ هي طاقات تستحق أن يشار إليها وأن يعترف بـ"اجتهادها"، وهي ـ فيما أظن ـ ترحب بحق الاختلاف، هذا الحق الذي يعتبر المدخل الأسلم للفكر الديمقراطي الذي جاء هذا الكتاب تبشيراً به ودعوة لمعانقة تجربته وتنبيهاً لأولوية مطلبه.

(12[12]) انظر على سبيل المثال الموقف المضاد عند محمد عابد الجابري في: **تكوين العقل العربي**، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1984، الفصل الثاني عشر؛ قارن أيضاً الفصول الأخيرة من كتابه الآخر، **بنية العقل العربي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1986.

(13[13]) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**: **محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1995.